izvorni znanstveni članak / original scientific article
DOI: 10.61305/2303-7008.2023.11.2.19

Received:15.06.2023.
Accepted:22.07.2023.

FILOZOFIJA I RELIGIJA KAO "SESTRE PO MLIJEKU"

Daniel BUČAN

danbucan@gmail.com

ABSTRACT

Naslov priloga "Sestre po mlijeku" preuzet je iz Averroësova (Ibn Rušdova) spisa *Knjiga prosudbene rasprave* (ar. izvornik *Faṣl al-maqāl*), u kojem Averroës govori o srodnosti filozofije i religije. Prilog je dvojako intoniran: S jedne strane želi, općenito, pokazati srodnost filozofije i religije s gledišta čovjekove težnje da, 'pogledavši' onkraj imanencije, 'zahvati' u transcendenciju i 'dovede u vezu' jednu s drugom. S druge strane želi potvrditi (kako u svome spisu čini Averroës) sukladnost islama i filozofije.

PHILOSOPHY AND RELIGION AS MILK-SISTERS

The title of the contribution is taken form Averroës (Ibn Rušds') treatise *Faṣl al-maqāl*, in which Averroës wants to show cognation of philosophy and religion. The contribution is has a twofold orientation. First, to show cognation of philosophy and religion (in general) from the point of view of man's aspiration to 'capture' transcendence by looking beyond imannece and to 'connect' the two. Secondly, the contibution wants to confirm (as Averroës does) conformity of Islam and philosophy.

Naslov moga rada izraz je preuzet iz glasovite rasprave Averroës/ Ibn Rušda poznate pod (skraćenim) naslovom *Faṣl al maqāl*[1]. U prilogu kanim govoriti o odnosu filozofije i religije, oslanjajući se na taj Averroësov spis, koji govori o odnosu filozofije i islama kao religije, no može poslužiti i kao polazište za razmatranje odnosa filozofije i religije uopće.

1 Vidi hrvatsko prijevod (u dvojezično arapsko-hrvatskome izdanju) objavljen pod naslovom tim skraćenim naslovom *Knjiga prosudbene rasprave*, koji u potpunosti glasi *Knjiga prosudbene rasprave i suda o tome kakva je veza između vjerozakona i filozofije*, Demetra, Zagreb 2006., u prijevodi autora ovoga priloga.

S obzirom na tematski okvir simpozija koji je posvećen filozofiji u islamu, započet ću s Averroësovom raspravom.

Tu se raspravu (a osobito u Europi u stručnim krugovima) najčešće percipiralo kao nastojanje da se filozofija i religija *izmire*, kao pokušaj da se *izmiri* objavu i umsku spoznaju. Kako će se vidjeti, takovo viđenje Averroësove rasprave zapravo je promašeno i pogrešno.

U sjajnome predgovoru svome prijevodu Averroësove rasprave (koji je zbog svoje važnosti uzet i za predgovor hrvatskome prijevodu) švicarski povjesničar filozofije i arabist Alain de Libera odmah na početku ističe da se ne radi ni o filozofijskoj niti o teologijskoj raspravi, već da je to svojevrsna *fatwä*! U Averroësovu se spisu zapravo iznosi i argumentira *pravničko* mišljenje o *legitimnosti* filozofije*;* štoviše, o legitimaciji koju filozofiji pribavlja Božja objava, qur›ānski nalozi koji *pozivaju* vjernika na *umski uvid*. Averroës dakle uopće ne vidi potrebe da *izmiri* filozofiju i religiju, njegova rasprava nije pokušaj mirenja dvaju suprotstavljenih čovjekovih duhovnih okvira, već argumentirani pravni pravorijek (ne zaboravimo, on je bio *qāḍī* a ne samo filozof!)[2].

Predmet rasprave Averroës odmah, u prvome paragrafu ovako određuje: "Svrha je ove rasprave da, *s vjerozakonskoga gledišta* [kurzivom istaknuo D. B.], razjasnimo dopušta li vjerozakon uvid u filozofiju [tu Averroēs – za razliku od naslova – rabi arabiziranu grčku riječ za filozofiju, *falsafa*, jer se upravo grčki inspiriranu filozofiju u islamu često znalo optuživati za krivovjerje] i logičke znanosti, zabranjuje li taj uvid, ili ga pak nalaže, bilo kao preporuku ili kao nužnost" (Ibn Rušd / Averroës, *Knjiga prosudbene rasprave,* para 1, str. 143.). Iz citiranog mjesta (koje stoji na samome početku rasprave) očito je na što autor smjera – na propitivanje kakav je vjersko-pravni status filozofije u islamu.

Da bi se to razmatranje moglo provesti, treba najprije reći *što* je filozofija, jer će se upravo s obzirom na to moći razmatrati njezin

2 U vezi okarakteriziranosti Averroësova spisa kao fetve, vrijedi i upozoriti na mogući valjaniji prijevod naslova. Izvorni arapski naslov glasi كتاب فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال (*Kitāb faṣl al-maqāl wa taqrir mā bayna-š-šarī'a wa-l-ḥikma min al-ittiṣāl*). S obzirom na karakter rasprave točniji bi prijevod punoga naslova trebao glasiti "Knjiga konačnog pravorijeka i suda o vezi vjerozakona i mudrosti", stoga što ar. *maqāl* (osim *rasprava)* znači i *mnijenje*, *doktrina*.

status u islamu. Stoga Averroēs kaže: "Čin filozofiranjanije drugo do li uvid u bića i razmatranje bićâ s gledišta onoga što u njima ukazuje na [postojanje] Tvorca..." (para 2, str. 143.). Već je to dostatno da se filozofiju prihvati kao legitiman vid misaonog napora, no Averroës hoće podsjetiti na mjesta u qur›ānskoj objavi koja ukazuju na tu legitimnost. Citirajući niz ajeta koje tumači kao *preporuku* razmatranja svijeta i bićâ u njemu, i zaključuje da "vjerozakon kao *dužnost* nalaže *umski uvid* u bića", te: "Ako se zaključi da vjerozakon kao dužnost nalaže umski uvid u bića, onda [valja zaključiti da] to razmatranje nije drugo do li izvođenje onoga što se ne zna iz onoga što je poznato [...] i onda je nužno da uvid stječemo umskim zaključivanjem. Jasno je da je ta vrsta uvida, na koju vjerozakon poziva i na koju potiče, najpotpunija vrsta uvida pomoću najpotpunije vrste zaključivanja što ga zovemo pouzdanim dokazivanjem" (para 4, str. 145. Kurziv D. B.). Dakle, sâma božja objava nalaže umsko motrenje, spekulativno mišljenje i logičko zaključivanje, kao dužnost čovjekovu, stoga što će pouzdano dokazivanje neizbježno voditi kategoričkim dokazu o svijetu i bićima u njemu kao djelu Stvoriteljevu.

Averroës podsjeća i na to da je silogističko umijeće (to jest logika) – koja je nužno za ostvarivanje dužnosti proučavanja svijeta i bićâ, što će, pak, voditi pouzdanome zaključku o Bogu kao Prvome počelu – razvijenu prije pojave islama, u grčkome svijetu. Stoga je i moguće i dopušteno i potrebno i izvan islama tragati za onim što je korisno za spoznaju, pa kaže: "Pošto je utvrđeno da je po vjerozakonu uvid u umsko zaključivanje [...] obvezatan [...] jasno je da se, ako prije nas nitko nije [poduzimao] proučavanje umskoga zaključivanja [...] na nama je da ga počnemo s početka proučavati, a da je onaj koji je potonji u tomu [implicira se: islam je u tomu kasniji od Grkâ, D. B.] traži pomoći od onoga tko mu je prethodio" (para 8, str. 149.). I stoga je nedvojbeno da je "uvid u knjige drevnih mislilaca obveza u skladu s vjerozakonom, budući da je njihov cilj i njihova nakana [...] bio [onaj isti] cilj na koji nas potiče vjerozakon" (para 13, str. 155.). Štoviše, kaže Averroës, "onaj tko zabranjuje uvid u njihove knjige onome koji pripada među one što su spremni te knjige razmatrati [...] zatvara ljudima [jedna od] vrata kroz koja vjerozakon poziva ljude spoznati Boga." (para 13). Hoće reći: onima koji su "spremni te knjige razmatrati", to jest onima koji su obrazovani i intelektualno sposobni za proučavanje drevnih filozofijskih tekstova, ne smije se zabranjivati da svoju vjeru upotpune (filozofijskom) spoznajom.

Razaberivo je iz citiranih mjesta iz njegove rasprave da Averroës legitimira ne samo filozofiju u okrilju islama, već i filozofiju uopće, filozofiju koja ima svoju povijest i prije pojave islama i izvan islama. I iznosi, po njegovu uvjerenju, najsnažniji mogući argument: filozofija predstavlja jedan od načina (i k tomu najsavršeniji način) da se *spozna Boga*. Što znači da kao što objava vodi *vjeri* u Boga koju ne prati nužno i spoznaja, filozofija vodi vjeri koja se zasniva na *spoznaji* Boga. I u jednom i u drugom slučaju vjera je ista. Jedna ista religija zasnovana na objavi legitimira i vjeru i spoznaju.

Što je pak svrha religije? Svrha je "poučiti istinskome znanju i istinskome postupanju" (para 49, str. 189.). Objava, dakle, ljude *poučava*, i to tako da ih *uvjerava* u *istinitost* znanja koje nudi i valjanost postupanja koje nalaže. Dokazi kojima se može čovjeka uvjeriti u istinu mogu biti različiti – demonstrativni, dijalektički, i retorički. Tako je stoga što se ljudi (tj. vjernici) međusobno razlikuju u pogledu karaktera, obrazovanja, sposobnostî itd. pa se onda razlikuju i u pogledu načina na koji prihvaćaju nešto kao istinu. Glede istine što je sadržana u objavi po Averroësu postoje tri razreda ljudî. Jedni do istine dolaze "pouzdanim [logičkim] dokazivanjem", drugi se pak "u ono što se logičari uvjeravaju pouzdanim [logičkim] dokazivanjem" uvjeravaju "dijalektičkim iskazima", dok treće u istinu uvjeravaju "govornički [retorički] iskazi" (para 16, str. 157). Tu Averroësovu podjelu – očito – treba razumjeti kao podjelu na filozofe (koji se služe silogističkim dokazivanjem,) teologe (koji se bave dijalektičkim dokazivanjem, što je po njegovu i po uvjerenju svih islamskih filozofa manje pouzdano), te običan puk koji – nesposoban i za silogističko i za dijalektičko zaključivanje – istinu prihvaća zahvaljujući retoričkim argumentima. Budući da su najbrojniji onī koji su sposobni za prihvaćanje samo retoričkih argumenata, jasno je da se u objavi najčešće može prepoznati retoričku metodu. Ali budući da je objava upućena *svima*, onda će se u njoj naći i ono što se može prepoznati kao poticaj onima što su pripravljeniji na umsko razmatranje, na uporabu dijalektičke i silogističke metode. U tome i jest *savršenost* objave! "Stoga što naš božanski vjerozakon poziva ljude na [sva] ta tri načina [uvjeravanja u istinu], u nj vjeruje svaki čovjek, osim onoga koji ga izrijekom odbacuje s tvrdoglavosti", kaže Averroës (para 17, str. 157.).

No zbog podijeljenosti ljudî u pogledu sposobnosti prihvaćanja (i dosizanja do) istine (o kojoj sposobnosti ovise i metode poučavanja istini), filozofija kao najsavršeniji vid spoznaje ostaje rezervirana samo

za malobrojne, za one što su sposobni za silogističko zaključivanje i dokazivanje; za drugu manjinu vrijedi dijalektička, a za golemu većinu retorička argumentacija. Odatle slijedi Averroësova postavka (koja, kao i cijela rasprava, ima vjersko-pravni značaj) o tomu da u Svetoj knjizi ima iskazâ što ih treba tumačiti jedino filozof (kao jedini sposoban za to); ostalim (za to ne pripremljenim) vjernicima to je je pravno zabranjeno. On kaže (u para 23, str. 161., navodeći dio 7. ajeta III. qur'ānske sure; kurziv D. B.): "Razlog što vjerozakon ima doslovno i skrito značenje jest *različitost ljudî u pogledu naravi uma i u pogledu njihove urođene raspoloživosti glede način na koji se uvjeravaju u istini*. A razlog što u vjerozakonu ima oprečnih doslovnih značenja jest poticanje u znanost valjano upućenih na tumačenje koje će [ta oprečna doslovna značenja uskladiti. Na taj je smisao Uzvišeni smjerao svojim iskazom "On je tebi objavio Knjigu, u kojoj su [neki] ajeti jednoznačni, [onī su glavnina Knjiga, a drugi su manje jasni. Onī čija su srca pokvarena – željni smutnje i svog tumačenja – sijede one što su manje jasni. A tumačenje njihovo zna samo Bog[3]] i onī koji su u znanost valjano upućeni". Tu je očito da Averroës navodi to mjesto iz objave da bi legitimirao svoje stajalište da nejasna ili dvosmislena mjesta (kojih ‹tumačenje› – to jest značenje – znade samo Bog) smiju tumačiti samo الراسخون في العلم [*ar-rāsiḫūn fī-l-ʿilm*], to jest samo *valjano u znanost upućeni*. Na drugome mjestu (para 41, str. 183.), gdje govori o tome da se onī što nisu sposobni za silogističko dokazivanje ne smiju upuštati u tumačenje 'nejasnih' ajeta, on iz 7. ajeta III. qur'ānske sure navodi samo riječi "A tumačenje njihovo zna samo Bog".

Zaključno treba ponoviti: Averroësova rasprava je prije svega pravnička rasprava kojoj je svrha s vjersko-pravnog stajališta legitimirati filozofiju. Kako A. de Libera kaže, ona je "zahtjev za društvenim statusom filozofije". Ono što se autoru ovih redaka čini važnim jest naglasiti da se Averroësovo legitimiranje filozofije na temelji samo na *kompatibilnosti* filozofije i religije (što je očito iz njegove, ovdje posve sažeto reproducirane argumentacije i pozivanja na tekst objave), već na *srodnosti* filozofije i religije. On, naime, svoju obimnu i čvrsto postavljenu argumentaciju zaključuje riječima: "Hoću reći da je filozofija sudrug vjerozakona i *sestra* [njegova] *po mlijeku*" (parag. 71, str. 211. Kurziv D. B.).

3 Slijedeći čest običaj, Averroës ne citira cjelinu navoda, već samo početak i svršetak. Stoga je u tekstu, rasprave izostavljeno ono što je ovdje navedeno u uglatim zagradama.

***

Pošto smo razmotrili Averroësovu raspravu, koja se zaključuje iskazom o srodnosti filozofije i religije, vrijedi se zapitati je li ta rasprava relevantna samo za odnos filozofije i islama kao religije, ili ju je moguće uzeti kao relevantnu i s vidika rasprave o odnosu filozofije i religije *uopće*. Drugim riječima, može li se govoriti o srodnosti filozofije i religije i mimo i izvan konteksta islama? Tome je posvećen ovaj drugi dio moga priloga.

Polazište za to razmatranje bit će ono što Immanuel Kant kaže o čovjeku. U Predgovoru prvome izdanju *Kritike čistoga uma* on kaže:

> "Ljudski um ima osobitu sudbinu u jednoj vrsti svojih spoznaja, gdje ga uznemiruju pitanja koja on ne može odbiti, jer su mu zadana samom prirodom uma, no on ipak ne može na njih odgovoriti, jer *nadilaze svaku moć ljudskog uma*. U ovu nepriliku dolazi on bez svoje krivice. On počinje s načelima, kojih je primjena u toku iskustva neizbježna i ovim iskustvom ujedno dovoljno po tvrđena. S njima se on (kao što to i njegova priroda dovodi sa sobom) diže sve više, do udaljenijih uvjeta. Ali kako on opaža da na taj način njegov posao svagda mora ostati nedovršen, jer pitanja nikada ne prestaju, to um vidi da je prinuđen da se utekne načelima koja *prekoračuju svaku moguću iskustvenu primjenu*, a pričinjaju se ipak tako nesumnjivima da se i obični ljudski um slaže s njima. No time se baca u tamu i proturječja, po kojima doduše može zaključiti da negdje moraju u osnovi ležati skrivene zablude, ali ih ne može otkriti, jer načela kojim a se služi ne priznaju više probni kamen iskustva, s obzirom na to da prelaze granice svega iskustva. Poprište ovih beskonačnih prepirki zove se metafizika."

To mjesto (koje je citirano prema prijevodu Viktora Sonnenfelda) treba razumjeti kao opis čovjeka kao bića koje sebi postavlja *metafizička pitanja* (na koje nema odgovora). No tu se ne misli samo na metafiziku u užem smislu te riječi, na metafiziku kao filozofijsku disciplinu. Drugim riječima citirao mjesto iz Kanta ne upućuje nas na to da se pitamo *što* je metafizika, već nas – stoga što je ‹postavljanje metafizičkih pitanja› "sudbina ljudskog uma" –zapravo upućuje na to da se upitamo: *čemu* metafizika?

Na ovome mjestu nećemo potanje i dublje ulaziti u razloge zbog kojih se čovjek ‹muči› pitanjima što nadilaze međe stvarnosne imanencije, ne nalazeći na njih zadovoljavajući odgovor, već ćemo se pitati što metafizika, kao najšire shvaćeno područje transcendencije,

pruža čovjeku, što nastojanje da dosegne *metafizički uvid* znači za čovjeka.

Mogli bi se činiti da Kantov uvid da je čovjek koji je sposoban postavljati metafizička pitanja, na koja na koncu ne može odgovoriti, upućuje na to da je metafizika nedjelotvorna. Wittgenstein, pak, kaže da pitanja bez odgovora i nisu pitanja, da se u vezi s onim na što nema odgovora pitanje ne može ni postaviti. No ključno je to što to uporno postavljanje metafizičkih pitanja (o kojem govori Kant) ne znači da *nema* onoga na što nema odgovora! I sâm Wittgenstein kaže da će se filozofija, nakon što dođe do međâ iskustvenoga i mislivoga, suočiti s onim što on naziva *Mističnim* (i nemislivim). Drugim riječima, *ima* nešto što čovjeka tjera na postavljanje metafizičkih pitanja, i ta 'potreba' određuje čovjeka kao čovjeka, odnosno, ljudski um, kako kaže Kant na citiranome mjestu.

Za ta 'kantovska' pitanja bitno je upravo to što na njih nema odgovora, a usprkos tomu čovjek ih stalno postavlja. Kako bi rekao Unamuno, ta pitanja vode čovjeka "tragičnom osjećanju života". Filozofijski rečeno: čovjekova svijest o čovjekovoj nesavršenosti, o vlastitoj konačnosti, o vlastitoj smrtnosti (koja svijest i 'proizvodi' "tragično osjećanje života") zapravo je svijest o nepomirljivoj razlici između onoga *biti* (koje je vječno) i onoga *bivati* (koje jest nastajanje i propadanje, odnosno rađanje i umiranje. Heidegger bi možda rekao: između bitka, i tu-bitka).

Pokazuje se da je čovjek kao čovjek zatočenik začaranoga kruga, što ga tvore, s jedne strane, svijest o smrtnosti, a s druge strane neotkloniv tragični osjećaj uskraćene vječnosti. U tome krugu metafizička spoznaja ima egzistencijalne učinke. I upravo se u tom učincima krije smisao metafizike (kako je pojmljena u Kantovu navedenom iskazu). Ako se filozofiju razumije kao ‹postavljanje metafizičkih pitanja›, shvatit će se da filozofija svoj ‹pogled› bitno usmjeruje onome što je *onkraj imanencije bivanja*, u kojoj čovjek ne uspijeva dokučiti smisao vlastitoga bivanja, u kojemu *prvo* filozofijsko pitanja "zašto uopće postoji nešto a ne radije ništa" ostaje bez odgovora. Filozofija u bîti zapravo hoće odgovor potražiti u *transcedenciji*, onkraj imanencije ‹prirode›, u meta-fizici. (Što to zapravo znači, razumjet ćemo kad se prisjetimo što znači taj grčki izraz: *meta* znači: *onkraj*, *s onu stranu*; *physiká* znači: prirodne stvari. Dakle, metafizika znači: ono što je onkraj prirodnih stvari, onkraj prirode). Ne traži li i religija, svaka

religija, odgovor u transcendenciji? I nije li onda nužno zaključiti da su filozofija i religija *srodne*?

***

Vidjeli smo: Averroës ja napisao raspravu u kojoj se zaključuje da su filozofija i islam "sestre po mlijeku", da su, dakle, filozofija i islamska religija *srodne*. Na posve sažet način pokušali smo iznijeti temeljni argument zašto bi se isto moglo reći za filozofiju i religiju uopće, za filozofiju i *sve* religije. S osloncem na Averroësa moglo bi se reći da, zahvaljujući srodnosti filozofije i islama, filozofija u islamu nije drugo do li jedan od vidova samo-očitovanja islama. Averroës je, naime, svojom raspravom dokazao da, usprkos osloncu na grčko filozofijsko nasljeđe, filozofiju u islamu treba prihvatiti kao da je autohtona, kao da je ‹izrasla› iz porukâ objave. To se može reći i za filozofiju u nekom drugom religijskome kontekstu (pa i nekom drugom povijesnom i kulturnom kontekstu), jer ona, jednako kao i religija, svoj pogled ‹baca› onkraj imanencije, ona jednako kao i religija pripada čovjeku koji je takovo biće da postavlja "metafizička pitanja". Štoviše, taj temeljni argument koji vrijedi za potkrjepu postavke o srodnosti filozofije i religije vrijedit će za čovjeka uopće, a to će reći i za vjernika i za ateista. Jer, ako je ateist čovjek kako ga vidi Kant, to jest biće koje postavlja metafizička pitanja, ni on neće moći osporiti srodnost filozofije i religije, stoga što i jedna i druga *u svojoj bîti* predstavljaju vidove (doduše različite) čovjekova susreta s metafizčkim pitanjima.